

el suicidio de los monjes budistas (II)*

• IGNACIO PEREZ DEL VISO, S. J.

“**L***E suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde*” exclama Sartre en *L'Être et le Néant* (p. 624). Esta afirmación no ha de engañarnos respecto al pensamiento existencialista ateo, pues se ubica propiamente en el plano ontológico de la existencia humana, y no en el moral. Simone de Beauvoir, en su exposición sistemática de la moral sartriana, prevé el caso en que el suicidio se impone como un deber moral: “*Existen situaciones-límites en que el retorno a lo positivo resulta ya imposible, en que el porvenir está ya radicalmente cerrado; la rebelión no puede realizarse entonces más que en el rechazo definitivo de la situación impuesta, en el suicidio*” (“Pour une morale de l'ambiguïté”, p. 45).

Esa situación-límite, imaginada por la moral sartriana, viene a resucitar un antiguo anhelo de sublimación personal. El hombre debe realizar su libertad auténtica como presencia en el mundo, haciendo frente a las contradicciones que se le presentarán inevitablemente en el camino de su liberación. Y en un mundo en que las técnicas de opresión pueden llegar a suprimir la personalidad, llega Sartre a concebir el caso en que el único medio de salvar positivamente la libertad moral contra una alienación total, sería el suicidio de rebelión suprema.

SUICIDIO Y SACRIFICIO

La justificación de determinados casos de suicidio considerados como situaciones-límites, no ofrecerían para nosotros más que un interés histórico si sólo viniera avaluada por la ética sartriana. Pero en una línea que presenta ciertas afinidades con la anterior, se ubican las ideas de filósofos espiritualistas y cristianos. Podríamos hacer referencia a Gabriel Marcel, quien distingue entre suicidio y sacrificio. Sacrificarse es comprometerse hasta el fin, renunciar a la vida por un bien mayor. Suicidarse es renunciar por egoísmo, capitular ante el deber.

En *Être et avoir* señala Marcel la identidad aparente y la oposición real entre el martirio y el suicidio. Uno, afirmación de sí, otro, radiación de sí. Pero aclara que esta fórmula es inadecuada: “*Lo que se afirma en el martirio no es el yo, sino el ser en el que éste deviene testimonio en el acto por el cual renuncia a sí mismo; y se podría decir inversamente que, en el suicidio, el yo se afirma por la manera como pretende desligarse de la realidad*” (pág. 214).

En el corazón de todo sacrificio subsiste un “pour soi”. “*El revolucionario que consiente en perecer por el partido, se identifica, por lo mismo con la causa por la que da su vida. El partido llega a ser*

(*) Cfr. ESTUDIOS, en feb. 1964, pp. 9-18.

para él, bajo esta perspectiva. *"plus moi-même que moi-même"*. Esta adhesión, esta identificación, es la que confiere a su acto un sentido".

En la misma perspectiva se ubica R. Le Senne, para quien el suicidio es *"la muerte de sí por conveniencia personal, es decir, un acto por el cual el yo que lo decide y lo ejecuta se considera como superior a todo fin, regla o valor moral"*. De este modo quedaría abierta la posibilidad de una acción suicida que evada la inmoralidad de la autosuficiencia para ennoblecerse con la aureola del sacrificio.

Tanto Le Senne como Marcel insisten en la oposición radical entre las nociones de suicidio y sacrificio, mediando un abismo moral entre ambos, lo que no deja de constituir un notable avance sobre la concepción de Durkheim, para quien no pasaban de ser dos especies distintas de un mismo género; la valoración moral le resultaba indiferente desde su ángulo de visión sociológico.

Desde los albores de la edad moderna se insinuaba esta distinción bajo los nombres de suicidio egoísta y suicidio altruista. Este último quedaba justificado por un bien mayor, como sería: proteger la vida del príncipe con el propio cuerpo, evitar una muerte innoble en manos de los enemigos, etc. Solía citarse, en apoyo de esta teoría, el caso de Razías, que nos relata la Biblia en el segundo libro de los Macabeos:

"Un cierto Razías, uno de los ancianos de Jerusalén, ... conocido por su buena fama y llamado, por su benevolencia, padre de los judíos ... estando a punto de ser apresado, se echó sobre su espada, prefiriendo morir noblemente antes que caer en manos criminales y soportar ultrajes indignos de su propia nobleza. Pero co-

mo no se hubiera herido mortalmente, corrió resueltamente sobre la muralla y se arrojó con valentía sobre la tropa. Pero, respirando aún y enardecido su ánimo, se levantó mientras le corría la sangre a torrentes, se arrancó las entrañas y las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió". (14, 37-46).

La postrera invocación al Señor de la vida y del espíritu para que un día le devolviera de nuevo las entrañas, nos hace recordar la frase de Marcel: *"un sacrificio que excluyera la esperanza sería un suicidio"* (Etre et avoir, p. 127).

Teniendo presente la inerrancia bíblica, sostiene un cierto número de exégetas que el autor sagrado se pasma ante el arrojamiento y la valentía de Razías, sin aprobar el suicidio, salvando, por otro lado, la bondad subjetiva del acto de Razías. Pero se da también, junto a ésta, otra interpretación, que analizaremos al estudiar el caso de los mártires cristianos. Pretender, por otro lado, aplicar a la mentalidad hebrea la cuestión de la moralidad directa o indirecta de un acto, sería un anacronismo imperdonable, ya que el principio del doble efecto —al que nos hemos referido en el artículo anterior—, ha sido elaborado y aplicado al suicidio recién a partir del siglo XVII, con Vázquez y Juan de Santo Tomás. Hasta entonces se sorteaba el escollo ... como se podía.

El cristianismo ha dignificado al máximo el sacrificio de la propia vida: *"nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos"*, nos dice Cristo. Pero el problema se torna arduo cuando el acto de darse muerte constituye el medio para obtener el fin más noble o el bien mayor que se pretende. ¿Podría suici-

darse, por ejemplo, un agente del servicio secreto, no por temor a las torturas, sino para evitar que mediante ellas o por efecto de las drogas, fuera obligado a revelar secretos de suma importancia para su patria, o a delatar los nombres de sus camaradas? Aunque no se pueda negar que tales acciones connoten un cierto espíritu de nobleza, de heroísmo y desinterés, la casi totalidad de los teólogos responde negativamente.

No han faltado, sin embargo, algunos que insinuaran tímidamente la posibilidad de que tal suicidio sea considerado lícito, al menos en determinadas circunstancias, como cuando tal acto constituye el medio único y necesario para la salvación de la patria. Recordemos el caso de la reina Guillermina de Holanda: cuando los nazis invadían su patria dio orden a un oficial que la ultimara antes de caer en manos del enemigo, porque su captura haría cesar toda la resistencia clandestina. O supongamos que haya sido capturado un miembro del estado mayor, cuyos conocimientos estratégicos, en manos del enemigo, harían variar notablemente el curso de la guerra...

Algunos han pretendido justificar el suicidio de los espías capturados diciendo que no lo hacían por propia decisión, sino como obligados por el Estado, por sus superiores o por sus compañeros; otros, sosteniendo que la Iglesia sólo reprueba aquel acto voluntario de la propia muerte cuyo único motivo es escapar a una vida que se encuentra insostenible por motivos puramente personales. Aunque todas estas razones parezcan quedar pulverizadas ante el argumento tradicional de que el hombre no es dueño sino mero administrador de su propia vida, no hemos querido, sin embargo, pasar por alto la problemática de determinadas situa-

ciones-límites, en las que algunos moralistas no llegan a hacer el acopio suficiente de valor para condenarlas como ilícitas. Esto muestra, al menos, que la doctrina tradicional —sin dejar de ser, por otro lado, verdadera e inmutable— suscita a veces, en aplicaciones singulares, una cierta insatisfacción, sin que se llegue a percibir, tampoco, una luz para salir del atolladero.

El canónigo Jacques Leclercq ha intentado últimamente abrir un nuevo sendero, en sus "*Leçons de droit naturel*". Hace notar, ante todo, la arbitrariedad a que han llegado los moralistas con sus distinciones entre suicidio directo e indirecto: "*Se califica de suicidio directo al hecho de colocar la cabeza sobre los rieles cuando se acerca el tren, y de suicidio indirecto el colocarla bajo la guillotina en el momento en que ésta va a caer... porque previamente se había establecido que uno era lícito y el otro no*" (pág. 62). Se afirma igualmente que abrirse el vientre constituye un acto de suicidio directo, mientras que beber el veneno que a uno le tiende el verdugo, no, porque en este caso sólo se da lugar a la acción específica del veneno... "*Confesamos que esto es demasiado sutil, y que continuando el mismo razonamiento, no se ve por qué no se podría sostener que, abriéndose el vientre uno no se suicida, sino que se limita a establecer las condiciones previas de la muerte... Los moralistas, queriendo a todo trance colocar entre los efectos indirectos al efecto malo resultante del acto que juzgan necesario declarar legítimo, llegan a clasificaciones arbitrarias, separando los actos y los efectos según los resultados que desean obtener*".

Queremos dejar bien en claro que el canónigo Leclercq no ataca los principios utilizados en moral, sino el uso exage-

rado y arbitrario que se pueda hacer de los mismos, porque aquí se da —según él— un caso algo frecuente en moral, de emitir primero un juicio, llevados por un sentido moral espontáneo, influenciado a su vez por el uso del medio ambiente, y construir luego el razonamiento que justificará el juicio previamente establecido.

Apoyándose en el P. Vermeersch, que habla de una "*activa necis permissio*" (permitir activamente la muerte), mientras los moralistas solían decir "*pasivamente*", propone Leclercq su teoría del justo sacrificio, cuyo análisis nos llevaría demasiado lejos. Esta idea ha sido retomada por Huftier, en "*L'Ami du clergé*" (1962, p. 297), quien reconoce la audacia de la teoría en una época que exalta el subjetivismo: "*Mais parfois la théorie traditionnelle est insuffisante... Se notará que esta teoría (del can. Leclercq) representa la posibilidad del justo sacrificio de la vida como una excepción posible a la regla general... No se podría, por tanto, erigirla en regla*" (p. 302).

En definitiva, ¿sería aplicable, de alguna manera, la teoría del justo sacrificio al caso que nos interesa, es decir, al suicidio de los monjes budistas? Si se admitiera la licitud del suicidio directo de un espía como medio único y necesario para la salvación de la patria, quedaría, entonces, abierta la posibilidad de establecer un paralelo con los suicidios budistas, en el supuesto de que los mismos constituyeran la forma exclusiva y necesaria de defensa contra una persecución. Se alinearían en esta teoría del sacrificio los diversos sistemas de resistencia pasiva extremada, como la huelga de hambre mortal, que ya han sido considerados en nuestro artículo anterior, pero en el supuesto de constituir un suicidio indirecto. Repetimos, em-

pero, que se pueden contar con los dedos de las manos los teólogos que lleguen a dudar de la ilicitud del suicidio directo como sacrificio por un bien noble y superior. Incluso Leclercq, con su novedosa teoría del *justo sacrificio*, viene a coincidir casi, en la práctica, con las soluciones a que antes se arribaba por una aplicación —algo forzada, si se quiere— de la distinción entre suicidio directo e indirecto.

Admitimos, de este modo, que la hipótesis del suicidio como noble sacrificio no podría llevarnos demasiado lejos desde el punto de vista de la moral católica, aunque nos ayude a comprender la dificultad experimentada por quienes ignoran el sistema pacientemente elaborado por el cristianismo sobre los fundamentos de la moral natural.

Y vengamos, finalmente, a exponer el postrer intento de justificación que nos parece gozar de menor inverosimilitud, respecto a la moralidad objetiva de los suicidios budistas, y no meramente a la imputabilidad subjetiva.

LOS MARTIRES SUICIDAS

La historia del primitivo cristianismo nos ofrece hechos de difícil interpretación: uno de ellos, el de los mártires suicidas. Aunque los paganos solían denominar suicidas (*biothánatos*) a los mártires cristianos por la "locura" de preferir una muerte cruel a la libertad del renegado, no tomamos aquí el término en ese sentido tan general e inadecuado. Tampoco nos referimos a aquellos mártires que parecían más prestos a morir que el verdugo a quitarles la vida, como en Egipto —según narra Eusebio en su "*Historia eclesiástica*", escrita hacia el 325— "*que ofrecieron sus cabezas con ánimo pronto a los verdugos para que se las cortasen*" (VIII, 8).

Ya hemos visto que ofrecer el cuello al verdugo es una acción de suyo indiferente, y no es considerada por los moralistas como verdadero suicidio.

El martirio de Santa Apolonia, por el contrario, merece toda nuestra atención: *"También prendieron (en Alejandría, durante el imperio de Decio) a aquella admirable Apolonia, virgen de edad provechosa... Encendiendo una hoguera fuera de la ciudad, la amenazaban con quemarla viva si no profería con ellos palabras impías. Pero ella, pareciendo que pedía permiso y habiéndola los verdugos dejado suelta entretanto, se arrojó rápidamente al fuego y se abrasó."* (VI, 41).

La acción de Santa Apolonia configura un verdadero suicidio, que no se limita Eusebio a narrar, sino que lo aprueba abiertamente: *"aquella admirable Apolonia"*. Conviene asimismo recordar que muchos Santos Padres excusan, aprueban o alaban esta santa iniciativa, y que entre ellos se cuentan los grandes doctores: San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Jerónimo, aunque este último sólo permite el suicidio en el caso de que peligre la castidad.

Comprenderemos mejor la posición de San Jerónimo si consideramos que en aquella época se vivía una especie de supervaloración de la castidad física, como si el desfloramiento corporal implicara necesariamente una contaminación moral. Bajo esta luz ha de ser leído el relato de aquel otro suicidio: *"Una mujer santísima y admirable por la fortaleza de ánimo, habiendo sido sorprendida por los soldados junto con sus dos hijas vírgenes, les expuso: que el estupro es el más grave e intolerable de todos los males, y que entregar el alma a la servidumbre de los demonios era peor que todo género de muerte, y que el único remedio era recu-*

rrir al auxilio de Cristo. Dichas esas cosas, todas ellas adoptaron la misma resolución, y habiendo pedido permiso a los soldados para apartarse un poco del camino, después de haber arreglado honestamente sus vestiduras, se arrojaron al río y se ahogaron". (VIII, 12).

Pero no todos los casos parece que puedan explicarse recurriendo al motivo de preservar la castidad. También nos relata Eusebio que en Nicomedia *"perecieron cuantos eran adoradores de Dios, juntamente con sus familias. Se dice que en aquella ocasión, por cierta divina gallardía, se pusieron de acuerdo hombres y mujeres y se precipitaron en el fuego ardiente"* (VIII, 6). El hecho de que no sólo las mujeres, sino también los hombres, juntamente con sus familias se hubieran suicidado, excluye el puro motivo de conservar la virginidad corporal. Reparemos en la frase: *"por cierta divina gallardía"*, como si trataran de demostrar, con ese gesto, que el cristianismo supera todos los valores terrenales y que es capaz de infundir una nobleza de espíritu que no se arredra ni ante la muerte.

A la guarda de la castidad y al gesto de divina gallardía, podemos añadir un tercer motivo que los haya impulsado al suicidio: evitar el peligro de ser doblegados por sus perseguidores. Así leemos que en Antioquía, *"unos eran tostados, otros prefirieron meter sus diestras en el fuego a tocar las ofrendas impías. Algunos de éstos, previendo el peligro, antes de ser apresados y de caer en manos de los asediadores, se precipitaron de muy altos entarimados, considerando como un lucro la muerte a causa de la maldad de los impíos"*. (VIII, 12).

Estos son, en general, los motivos que los relatos suponen haber sido aducidos por los mártires. Pero los teólogos católi-

cos se niegan terminantemente a admitir que ninguno de ellos pueda justificar la iniciativa del suicidio. Santo Tomás dice expresamente que no le es lícito al hombre el suicidio para obtener una vida más feliz. *"Tampoco para evitar cualquier miseria de la presente vida, porque el mayor y más terrible mal de esta vida es la muerte. Ni es lícito a una mujer quitarse la vida para evitar ser violada por otro, porque no ha de cometerse el crimen máximo, como es el suicidio, para evitar un pecado ajeno menor, como la fornicación, y no hay pecado de parte de la mujer violada si no presta su consentimiento"* (II-II, q. 64, a. 5).

¿Es que rechaza entonces Santo Tomás las alabanzas que los Santos Padres prodigan a los mártires suicidas? De ninguna manera. Todos los motivos aducidos no son, en realidad, suficientes para que una persona asuma, por propia iniciativa, la decisión de quitarse la vida. Nadie posee directamente autoridad sobre su propia vida, según la definición de suicidio que analizábamos en el artículo anterior. Pero si el Autor de la vida permite u ordena la inmolación total, entonces, no sólo se puede sino que se debe realizar el sacrificio, como Abraham, que recibió orden de inmolar a su propio hijo. Los motivos anteriormente mencionados: amor a la castidad, nobleza de espíritu o temor a la apostasía, son meros concomitantes o signos de que actúa en tales personas la virtud divina. Es lo que nos insinúa el martirologio romano en su elogio de Santa Apolonia (9 de febrero): *"encendida el alma en el fuego del Espíritu Santo, mayor del que le tenían preparado, espontáneamente saltó a la hoguera"*.

Se ha hecho clásico el dicho de San Agustín al respecto: *"Lo que las vírge-*

nes realizaron no fue por una falaz insinuación humana, sino por orden divina; no erraban, sino que obedecían". (De Civit. Dei, I, 26). Esta es, igualmente, la interpretación que prefirieron muchos Santos Padres del caso de Razías, antes mencionado, y que encuadra, tal vez, mejor con el conjunto de epítetos que le aplica la Biblia: anciano de Jerusalén, conocido por su buena fama, padre de los judíos, que prefirió morir noblemente, invocando al Señor de la vida.

La dificultad consiste en distinguir claramente la presencia de una divina inspiración, pues quien no esté *cierto* de ella —afirman los teólogos— no podrá quitarse temerariamente la vida. No pensemos, sin embargo, que a esos mártires se les aparecía un ángel en forma visible exhortándolos a la autoinmolación, o que oyeran una voz celestial. A nada de eso recurren los Santos Padres, sino a una simple moción interior. Más aún, en el ya citado caso de Nicomedia, la decisión se toma por mutuo acuerdo, comunitariamente: *"se pusieron de acuerdo hombres y mujeres y se precipitaron en el fuego ardiente"*. De esta forma, a más de uno le habrá llegado la inspiración mediante la simple exhortación de sus compañeros, y por permanecer en unión, hasta el fin, con sus hermanos en la fe. Incluso los infantes —en cuanto podemos deducir de la frase: *"perecieron cuantos eran adoradores de Dios, juntamente con sus familias"*— no pudieron abrazar la muerte por una decisión libre y personal; si de ellos también vale la teoría de la inspiración, debemos admitir que ésta les advino indirectamente, desde afuera, y no como una moción interna del Espíritu Santo.

San Juan Crisóstomo pronunció dos homilias en honor de Santa Pelagia, que se precipitó desde lo alto para conservar su virginidad. *"Pensó que sería la mayor locura, pudiendo conservar las dos coronas, la del martirio y la de la virginidad, obtener sólo una"* (la del martirio). Pero advierte que *"la virgen procedió por una inspiración divina. Jesús era su consejero"*. (P. G. 50, 579-586).

¿En qué se apoya San Juan Crisóstomo para afirmar la existencia de una inspiración divina? Si se le apareció el Señor, nadie pudo testificarlo. Recurre, entonces, al análisis de las circunstancias que rodearon la muerte de Santa Pelagia, y menciona tres que considera como signos externos de la intervención divina: a) la intrepidez de la virgen; b) haber podido engañar a los soldados cuando pidió que la soltaran momentáneamente, y c) haber expirado instantáneamente; de quedar con vida, hubiera sido igualmente ultrajada por los soldados, sin lograr el fin pretendido: conservar intacta su virginidad.

Este análisis minucioso al que hemos descendido en pos de San Juan Crisóstomo, es fundamental en la teoría de la inspiración, y nos servirá de pauta para reconocer a esta última en cualquier circunstancia que se presente.

Es verdad que los autores modernos, en general, a partir de Lesio y Lugo, prefieren acogerse a la hipótesis de una ignorancia inculpable, soslayando el problema de la justificación objetiva. Pero esta posición carece propiamente de argumentos para rechazar la anterior, avalada, por su parte, con la autoridad de los más ilustres Santos Padres. Podríamos, incluso, armonizar ambas hipótesis, admitiendo que, junto con una inculpable ignorancia de parte del mártir, concurría,

de parte de Dios, una inspiración confirmante.

¿MARTYRION EXTRA-CRISTIANO?

Que Dios pueda intervenir personalmente para inspirar a sus santos la ejecución de un suicidio directo como testimonio de fe, parece congruente dentro del ámbito de la religión revelada, que se yergue ante las demás con la pretensión de validez absoluta. Pero que tal intervención pueda darse en otra religión que, por hipótesis, no sería la verdadera y de validez absoluta, parece un contrasentido.

La respuesta al presente dilema estará condicionada por el juicio que se emita sobre el valor de las religiones extra-cristianas, y principalmente de aquellas que han rebasado en el tiempo la aparición del cristianismo.

Prescindiendo de las teorías racionalistas y evolucionistas que consideran al cristianismo, en lo esencial, como una de tantas religiones —bien que habiendo recibido una plasmación más excelsa— nos enfrentamos con dos posiciones extremas, dentro de las cuales se escalona una gama de matices intermedios.

De acuerdo a la primera teoría, el cristianismo es la única religión que posee la revelación divina con tal exclusividad, que las demás no merecen el nombre de tales, no siendo más que error y corrupción, a tal punto que toda comparación carecería de sentido. Apologetas de los primeros siglos veían ya en el politeísmo una consecuencia del poder de los demonios, que, celosos y orgullosos, querían corromper a los hombres y obligarlos así a su servicio. Los milagros narrados en las religiones paganas los explicaban por la

actuación y el poder de los ángeles caídos. En la misma línea se ubicó Lutero, para quien todo el paganismo era una vana idolatría. Trata a Aristóteles de "maldito pagano ciego, orgulloso, traidor como un chacal". La teología dialéctica protestante ha vuelto a resucitar esa postura ante las religiones no cristianas, un tiempo mitigada por la influencia del humanismo. Según uno de sus representantes "todas las religiones no cristianas son intentos descarriados... Todas ellas significan una negación de Dios, una rebelión contra Dios" (J. Witte). Difícilmente se encuadra, en esta inflexible perspectiva, la teoría de la inspiración, otorgada por Dios a miembros de una religión no cristiana.

La otra posición sostiene que, aunque el cristianismo es, por su parte, absoluto, no dejan por eso las demás religiones de incluir ideas verdaderas y valores auténticos que hacen de ellas precursoras del cristianismo. Ya advertía San Agustín: "Dios nunca ha cesado de revelarse proféticamente, unas veces con mayor claridad y otras más oscuramente, como le parecía oportuno según los tiempos. Si los libros sagrados hablan de algunos que ni pertenecían al pueblo de Israel, y, sin embargo, tuvieron parte en su misterio de salvación, ¿por qué hemos de creer que en los demás pueblos gentiles, en los próximos y en los lejanos, no habría otros de esta suerte?"

Las religiones no cristianas pueden estar, como de hecho así ocurre, en posesión de verdades religiosas naturales, aunque mezcladas frecuentemente con otras creencias erróneas, fruto de complicadas evoluciones culturales y políticas. Pero además de ese conocimiento natural de Dios —piensa Santo Tomás de Aquino (II-II, q. 172, a. 6)— les otorgó la gra-

cia, en algunos casos, como en Virgilio y la Sibila, una inspiración especial. ¿No cantamos, acaso, en el "*Dies irae*", que el fin del mundo y el juicio final han sido profetizados por David y por la Sibila? ("*teste David cum Sibylla*").

Sabemos que Dios no podiga los milagros ni, en general, sus intervenciones extraordinarias, por motivos puramente profanos. Hacer milagros no es un arte ni una "habilidad" como la magia. Todo milagro se encuadra en un contexto religioso que le confiere un sentido y una significación trascendentes (la "verdad relativa" de los apologetas). Si Cristo se compadeció de las turbas hambrientas y obró la multiplicación de los panes, no fue porque Él haya venido al mundo a subsanar el caos económico-social. Cristo, por el contrario, sacia el hambre material de su auditorio para poder hablarle de otro alimento sobrenatural; su compasión por la miseria humana es un reflejo de la profunda compasión que experimenta ante el abandono espiritual de la humanidad por el pecado.

Si pues toda intervención extraordinaria de Dios en la historia está orientada a transmitir un mensaje del orden religioso o moral, debemos preguntarnos, a propósito de la actitud de los budistas, —y en el supuesto de que admitamos aquí la posibilidad de una inspiración personal— qué significación espiritual podría connotar una moción divina por la que el Autor de la vida delegue su poder soberano en individuos que profesan una religión "pagana". ¿No sería, acaso, de parte de Dios, "hacerle el trabajo al adversario" permitiendo que las religiones paganas se cobijen bajo su autoridad,

Admiten los teólogos que puedan darse milagros verdaderos fuera del catolicismo, dejando a los historiadores el trabajo de

verificar si tal cosa ocurrió, de hecho, alguna vez. Sostienen, por ejemplo, los Ortodoxos que Dios realizó, en cierta ocasión, un milagro para confirmar el misterio de su presencia eucarística. Y no tenemos dificultad, los católicos, en admitir a priori tal hecho, siempre que su significado (o verdad relativa) se oriente a confirmar un valor religioso que poseen en común con nosotros, y no precisamente aquel aspecto en que difieren, como sería la concepción peculiar del Primado. Cuando ellos afirman que el milagro fue una intervención de Dios para testimoniar la presencia eucarística, no podemos menos que alegrarnos, los católicos, por el hecho de que también en ellos redunde la incoercible plenitud de la eucaristía. Esta respuesta sería válida, igualmente, para el ámbito de las iglesias protestantes, en el supuesto de que una intervención milagrosa viniera a confirmar lo que poseen en común con el mensaje auténtico del cristianismo.

Al plantearse la pregunta en la esfera de las religiones no cristianas, responden también afirmativamente los teólogos, aunque con mayores reticencias, por la dificultad de poder atribuirles un significado religioso no condicionado por la limitación que implica la ausencia del mensaje cristiano.

Es evidente que un milagro no podría confirmar una religión falsa en cuanto tal. Tampoco queremos ampararnos en la teoría —atribuida a Ripalda— de que Dios podría conceder poderes extraordinarios para apuntalar una religión falsa “como mal menor”. Pero decimos que, en un pueblo de religión islámica, por ejemplo, podría Dios permitir que un taumaturgo obrase hechos portentosos para confirmar a los hom-

bres en su fe monoteísta ante el peligro de caer en un ateísmo total y materialista. Otra cuestión es si esos hombres interpretasen posteriormente los afectos milagrosos como confirmación de su religión islámica en cuanto tal y en su totalidad; claro que este peligro no es de ningún modo desechable, y a causa del mismo se muestran los teólogos sumamente reacios a admitir tal posibilidad, porque, en la práctica, Dios aparecería confirmando con milagros la religión islámica.

Podemos reducir a dos los motivos fundamentales por los que Dios realizaría o permitiría un hecho portentoso: atestiguar la verdad de una doctrina y poner de manifiesto la santidad de un individuo. Al primero hemos aludido al referirnos a la idea del monoteísmo, y del segundo encontramos un ejemplo narrado por San Agustín: una Vestal romana, acusada de haber profanado su virginidad, realiza un milagro para probar su castidad. Lo que comenta Santo Tomás: “*No es imposible que Dios, para certificar su castidad, haya realizado un tal milagro, porque todo lo bueno que se encuentra en los gentiles procede de Dios*”. (De Pot. 6, 5, ad 5). Prescindamos aquí de que San Agustín haya sido o no, como historiador, lo suficientemente crítico; sólo nos interesa la posibilidad del milagro fuera del cristianismo, y en este mismo sentido se orienta la respuesta de Santo Tomás.

Se extrañará, tal vez, el lector de nuestra insistencia sobre la posibilidad y el sentido del milagro fuera del cristianismo, cuando no parece revestir tal carácter la acción de los budistas. Quien admita, sin embargo, lo más, deberá admitir consecuentemente lo menos. Una vez aceptada la posibilidad de que Dios

intervenga personalmente en la historia humana universal, y no meramente en la historia sagrada, suspendiendo momentáneamente los efectos de las leyes físicas, no se puede rechazar la posibilidad de una intervención divina *sin alteración del orden físico*.

No afirmamos tampoco que se trate, en el presente caso y dentro siempre de la hipótesis que hemos escogido, de una *alteración del orden moral*. Esta advertencia no es de ningún modo despreciable, porque la teoría de la inspiración aplicada a los mártires suicidas ha encontrado modernamente fuertes impugnadores que denuncian el peligro de desviación hacia un cierto "*voluntarismo divino*", como si un hecho intrínsecamente malo pudiera mudar su naturaleza, resultando, después de todo, y por una determinación más o menos arbitraria del Creador, éticamente honesto.

Es verdad que, durante la edad media, se abusó de la teoría de la inspiración para explicar cualquier hecho de la historia bíblica o proto-cristiana que se encontrara en contradicción, por una parte, con los principios universales de la ley natural, y apareciera, por otro lado, canonizado por la misma Biblia o por la Iglesia. Cuando, concluida la edad media, se elaboró prolijamente la teoría del voluntario directo e indirecto, y se comenzó a aplicar el principio del doble efecto a cuestiones que parecían insolubles, como el suicidio y la mentira, se vio entonces que la teoría de la inspiración divina no era la única explicación posible para determinados hechos bíblicos. Es cierto que el sacrificio humano que se proponía realizar Abraham en la persona de su hijo, resulta difícilmente explicable sin el recurso a la inspi-

ración personal. Pero la muerte de Sansón ("*muera Sansón con todos los filisteos*"), podía ya comprenderse, no como el fruto de una inspiración, sino como un simple caso de suicidio indirecto, al estilo de los aviones suicidas.

Aumentó aún más el descrédito de la teoría de la inspiración con la distinción, ya netamente delineada, entre la moralidad objetiva del hecho y la imputabilidad subjetiva del que lo realiza. Se disculpa, entonces, a los mártires cristianos diciendo que obraron de buena fe, en el marco de su ignorancia invencible, pero de ningún modo se quiere aprobar el hecho en sí. Lo que la Iglesia celebra, para esta interpretación, sería tan sólo la fe y el valor de los mártires, admirables pero no imitables.

Si bien es cierto que la teoría de la inspiración, aplicada indiscriminadamente, podría llevarnos demasiado lejos, como si fuera lícito mentir, matar, robar, divorciarse, ser polígamo, odiar, etc., si Dios lo permite, no por ello ha de ser desechada enteramente, y menos en nombre de una ética tan aferrada a la necesidad de los principios universales que no se aviene a sufrir excepción alguna, ni siquiera en nombre del Creador. Este resabio de racionalismo no ha de hacernos olvidar las soluciones a que arribó la patrística primitiva y adoptó la escolástica medieval.

Para confirmar, finalmente, que la acción de Dios sobre los miembros de religiones no cristianas no queda limitada a la luz natural del entendimiento humano, queremos citar las palabras de Karl Rahner: "*La historia de lo carismático en la Iglesia no significa necesariamente que estos carismas de la gracia hayan de existir sólo dentro de los*

límites de la Iglesia visible. Lo "carismático" no es un concepto que implique la nota de privilegio exclusivo. Si, por consiguiente, nos referimos a lo carismático en la Iglesia y alguien tiene la impresión de que "también" existe fuera de la Iglesia y aún fuera del cristianismo, no es esto ningún argumento contra lo dicho. En efecto, el cristiano sabe, reconoce y siente que no es en absoluto una amenaza contra la incomparabilidad y necesidad de su Iglesia el que se dé y se pueda dar la gracia de Dios y de Cristo también fuera de la Iglesia". (Lo dinámico en la Iglesia, pág. 69).

Todo imperativo personal, en que se manifiesta la presencia carismática del Espíritu, no puede hallarse en contradicción con los principios esenciales y universalmente válidos de la ética natural. Admitir, por tanto, la posibilidad de una moción carismática que lleve al individuo a una acción suicida, ¿no sería inconciliable con un principio tan firmemente establecido por la ética natural? De ninguna manera, pues tal irrupción de lo carismático posibilitaría, por sí misma, una nueva perspectiva en qué ubicar la universalidad y necesidad del principio moral. El suicidio no pasa a ser lícito por el hecho de que Dios lo ordene o lo permita, sino que, en este supuesto, dejaría simplemente de ser suicidio, al no cumplir con una condición esencial: realizar o pretender realizar un acto de dominio sobre un objeto que pertenece exclusivamente a la voluntad de su autor. Si sustraigo algo a su dueño, cometo un robo; pero si éste me cede su derecho, no hace con ello lícito al robo, sino que simplemente deja de ser un robo. Y lo mismo vale del suicidio, como está suficientemente aclarado.

EL SIGNIFICADO DE LOS SUICIDIOS BUDISTAS

Decíamos que los teólogos se muestran reacios a admitir la existencia histórica del milagro fuera del cristianismo —aunque no rechacen a priori su posibilidad— por el problema que plantea su significación en la historia humana. Si pretendemos, entonces, admitir la posibilidad de una inspiración que sustraiga la acción de los monjes budistas a la definición de suicidio, no podemos soslayar el interrogante sobre su significación religiosa en el contexto histórico en que se desarrollaron. Tenemos no sólo el derecho sino incluso el deber de preguntarnos acerca de la finalidad que el mismo Dios pretendería. En el puro plano de la conjetura, nos atreveríamos a indicar como posibles los siguientes "motivos":

1) Que Dios pretendiera *fortalecer el sentimiento religioso* de un pueblo, en momentos de persecución, con el ejemplo de los monjes, dispuestos al sacrificio supremo antes que renunciar a sus valores religiosos. No podría decirse, por ello, que Dios habría otorgado su aprobación a una religión determinada en cuanto tal religión histórica. El hecho, por otro lado, de que el budismo constituya más una actitud religiosa y un método ascético que una creencia en ídolos paganos —salvo donde se ha encarnado en otras religiones, como el hinduismo—, nos hace pensar que Dios no aparecería canonizando ninguna religión extra-cristiana. Que el fortalecimiento en su fe de la comunidad cristiana era uno de los objetivos atribuidos a los suicidios de los mártires, se desprende claramente del relato de los mismos, bien que posteriormente hubieron

de mostrarse muy cautelosos los pastores de almas, proponiendo un ejemplo de fortaleza cristiana al que muy pocos habían sido llamados. Y estableciendo un paralelismo podríamos decir que si vale la teoría de la inspiración "también" para los monjes budistas, no parece incongruente atribuir a su suicidio una finalidad semejante. Y el mensaje del Papa Pablo VI al pueblo survietnamés no deja de aludir a sus valores morales, tan celosamente defendidos, sin que por ello se pretenda que el Papa aprueba el budismo como religión: *"Tenemos confianza en los sentimientos de bondad y de solidaridad del pueblo vietnamés, que tan firmes pruebas ha dado de su amor a la patria, demostrando con ello su voluntad de conservar sus más elevados valores morales y espirituales, así como todo aquello que favorezca el bien común"*. No pretendemos, con esta cita, que el Papa haya aprobado los suicidios, sino que ha sabido reconocer, en la presente crisis, los elevados objetivos morales que orientaban las inquietudes de la población.

2) Que Dios haya permitido, por este medio, *dilucidar el carácter de la resistencia* ofrecida por los monjes budistas al sector político dominante, de modo que se excluyera toda posibilidad de ser interpretada bajo la perspectiva de mezquinas conveniencias sectarias. La intención del gobierno era, precisamente, desvirtuar el sentido religioso de la resistencia, como se desprende de su comunicado del 28 de agosto: *"Unos saboteadores disfrazados de bonzos han reemplazado a los verdaderos religiosos, transformando los lugares de culto en centros de agitación, donde nada faltaba para fomentar la subversión. Tolerar tales abusos con el pretexto de que se prac-*

tican bajo la etiqueta de la religión, equivale a aceptar que los guerrilleros comunistas se transformen en bonzos". Si San Agustín y Santo Tomás admitían que una vestal romana pudo haber realizado un milagro para probar su inocencia, no vemos dificultad esencial en admitir nosotros también que Dios haya intervenido personalmente para inspirar a los monjes calumniados un heroísmo extremo que pusiera de manifiesto la sinceridad de sus declaraciones. Es imposible concebir que *"saboteadores disfrazados de bonzos, bajo la etiqueta de la religión"*, o *"guerrilleros transformados en bonzos"* se hayan auto-inmolado, y en forma tan horrorosa, para aumentar el caos político o favorecer al partido comunista.

3) Que Dios haya permitido ese medio para *poner fin a la persecución religiosa*. Cuando San Juan Crisóstomo analizaba las circunstancias que rodearon el suicidio de Santa Pelagia, indicaba tres, según vimos, que denotaban la existencia de una divina inspiración: la intrepidez de la virgen, haber burlado a los soldados y haber logrado su objetivo de no ser violada, gracias a una muerte instantánea. De la intrepidez de los monjes al realizar el sacrificio ni se puede dudar. Y si atendemos al logro de sus objetivos, vemos que el heroísmo de que dieron prueba, despertó en la opinión pública, tanto nacional como internacional, una ola de protestas e indignación que no podía dejar de dar sus frutos.

4) Además de fortalecer al pueblo, *dilucidar el carácter de su resistencia* y poner fin a la persecución, podemos pensar que Dios habría permitido que los monjes dieran un *testimonio* sobre la incomparabilidad de la fe en valores superiores a los de la política y, en general, a toda conveniencia intra-mundana. Po-

cas son las acciones humanas que ofrecen a los ojos del mundo un testimonio contundente acerca de la trascendencia de lo religioso. Cuando un individuo orienta su vida "más allá" de la espontaneidad connatural al instinto de reproducción, logra que sus coetáneos aprecien el carácter transmundo de su testimonio. Y algo semejante se puede decir cuando entra en juego el instinto de conservación. Ya no cabe la burla ni el desprecio; sólo hay lugar para la admiración o el respeto.

De los mártires de Nicomedia decía Eusebio que "*por cierta divina gallardía*" se suicidaron espontáneamente. Si el autor de la vida les permitió renunciar a ella, no fue porque el porvenir estuviera radicalmente cerrado y todo retorno a lo positivo resultara ya imposible, como pretendía Sartre. El suicidio de los mártires fue un verdadero tránsito hacia lo positivo, no cual quijotesca rebelión sino como testimonio de divina gallardía. Y en los monjes budistas no podemos negar una dignidad y altura que nos recuerdan la noble sublimidad de los mártires.

5) No podemos descartar que Dios hubiera pretendido, con este trágico episodio, *hacer un toque de atención al cristianismo*, para que sepamos respetar sinceramente la libertad de conciencia de todo individuo, y para que hagamos valer, desde la cumbre del poder político, los mismos principios de tolerancia y convivencia que reclamamos desde abajo cuando nos oprimen. Mons. Nguyen van Binh, arzobispo de Saigón, pedía, a propósito de la crisis religiosa, "*que los católicos se pongan en guardia contra cualquier tentación de agregar a la libertad de practicar su culto —libertad de la que disfrutaban al igual que*

los fieles de otras confesiones— derechos y privilegios exorbitantes, confundiendo la expansión de la fe con el desarrollo de la influencia política o del prestigio social".

6) No podemos, finalmente, descartar el hecho de que Dios podría haber planteado a los monjes una exigencia de acatamiento absoluto a su voluntad, como a Abraham cuando le ordenó inmolar a su propio hijo. Es verdad que en el Antiguo Testamento Dios se acomodó, más de lo que nos imaginamos tal vez, a la mentalidad de una época en que persistían el divorcio, la poligamia, la venganza y hasta los sacrificios humanos. Pero no tenemos derecho, tampoco, a fijarle límites, actualmente, a su acción providente allende las fronteras del cristianismo. Y advertimos de nuevo que no afirmamos el hecho histórico de una tal exigencia, sino la mera posibilidad de que se dé en esta situación históricamente irrepetible.

Todos estos motivos no justifican que el hombre pueda asumir la responsabilidad de quitarse la vida si no está cierto que una inspiración divina lo impele a ello. Sócrates, pudiendo evitar fácilmente la muerte, creyó que debía afrontarla con serenidad, porque una voz de arriba, de lo divino, le indicaba el camino.

Se podría objetar que no poseemos ni el menor indicio de la existencia de tal inspiración en el caso de los budistas, a lo que respondemos que lo mismo acaeció con los mártires suicidas. Es verdad que modernos teólogos rechazan completamente la teoría de la inspiración por ese mismo motivo, calificándola de gratuita. A esto último replicamos diciendo: puesto que la inspiración al suicidio, de que nos hablan los santos Padres, no se manifiesta en forma extraor-

dinaria, debent~~os~~ concluir, entonces, que consiste en una simple inclinación interior, irresistible, e irreductible enteramente a motivaciones racionales, pero de ninguna manera negar su existencia en base a su carácter no portentoso.

Es cierto que el hombre puede equivocarse y tomar como llamado de Dios la expresión de una conciencia deformada, siguiendo la inclinación de su propio orgullo que lo mueve a realizar un acto de ostentación vanidosa o a empecinarse en una caprichosa resistencia. Pero el principio general de que *"sobre la culpabilidad subjetiva y personal de un determinado suicida, ni podemos ni debemos pronunciarnos"* (Häring), vale también, en cierto modo, del presente caso, no porque desechando el esfuerzo de justificación objetiva nos refugieemos, finalmente, en el misterio de la inenjuiciable culpabilidad subjetiva, sino porque el presupuesto de una inculpabilidad personal es requisito insoslayable para admitir la posibilidad de una inspiración en el sentido que hemos indicado.

De cualquier modo, admítase o no la mera posibilidad de una inspiración, debemos inclinarnos respetuosamente ante el abismo de una decisión suicida. Ni vale recordar la severidad con que la Iglesia rehusa la sepultura eclesiástica a los suicidas (canon 1240). El Papa Gregorio XVI, en 1842, reprendiendo al obispo de Augsburgo por haber concedido las honras fúnebres a la princesa bávara, muerta en la herejía, le escribía: *"De nada sirve aquí alegar que, en los últimos momentos de su vida, por un oculto beneficio del Dios misericordioso, haya sido iluminada e incitada al arrepentimiento. Pues estos misterios más ocultos de la divina gracia de ninguna*

manera pertenecen al juicio externo de la potestad eclesiástica". (Fontes C. I. C., II, 499). De allí que, cuando se duda si hubo responsabilidad, según modernos teólogos, no sólo lo más humano y cristiano, sino acaso también lo más acertado será optar por la clemencia, concediendo la sepultura.

Los sicólogos y sociólogos, aunque en general nos dejen la impresión de que para ellos no existe suicidio alguno culpable, aportan interesantes elementos de juicio sobre las circunstancias que puedan quitar o disminuir la responsabilidad del suicida. Y no es superfluo aclarar que esa impresión se funda erróneamente en el supuesto de que emiten un juicio sobre la moralidad del acto, cuando en realidad se limitan a constatar y explicar las motivaciones síquico-sociales del mismo.

Halbwachs estima que tanto el suicidio como el sacrificio encuentran sus razones en imperativos colectivos. Mientras que la sociedad preside el sacrificio y lo organizan a veces públicamente—pensemos en la mística de los pilotos suicidas japoneses— y asume la responsabilidad de los mismos, no admite, por el contrario, que se le pueda atribuir intervención en los actos de suicidio. Y ya hemos apuntado, al comienzo del presente artículo, lo difícil que resulta, en ocasiones, distinguir entre suicidio y sacrificio sin recurrir a la escolástica distinción entre directo e indirecto.

No deja de ser original la idea de Durkheim de que *"los suicidas no constituyen, como se podría creer, un grupo aparte, una clase aislada de fenómenos monstruosos, sin relación con los otros modos de conducta, sino que, por el contrario, se encuentran ligados a ellos por una serie continua de intermedia-*

rios. No son más que la forma exagerada de prácticas usuales". Según esta teoría, la mayoría de los hombres actuaría, ordinariamente, con un cierto riesgo de su vida, de lo que se tiene una conciencia más o menos difusa, como el fumador empedernido que desoye los consejos de su médico o el que conduce con cierta dosis de alcohol en la cabeza. A medida que despreciamos el peligro nos aproximamos a una decisión suicida, que no constituye más que la aceptación de un cierto nivel de probabilidades.

No podemos negar que modernamente se tiende a minusvalorizar la implicación ético-religiosa del acto suicida, despojándolo del aspecto monstruoso con que la sociedad reviste a aquellas acciones que desea estigmatizar. En Alemania, por ejemplo, se ha intentado reemplazar el término "*Selbstmord*" por "*Selbsttötung*", o, mejor aún, por "*Freitod*", (que podríamos traducir como: muerte adoptada por libre determinación), para evitar el sentido peyorativo del primero. Jaspers, sin embargo, piensa que "*Selbstmord*" es la única palabra que pone de manifiesto la gravedad del problema, siendo necesario, por tanto, para él, rechazar la de "*Freitod*". En el "*Lexicon für Theologie und Kirche*" se deplora, igualmente, que el suicidio, destrucción conciente de la propia vida en contradicción con el instinto de conservación, acompañe como una sombra negra los progresos de la cultura de aquellos pueblos que se han apartado de la religión. Por todo ello, sólo nos hemos atrevido a enfocar decisivamente el tema de los monjes budistas a la luz de sus vivencias religiosas, que los ubica más allá de la fustigada degradación occidental.

Los sicólogos, por su parte, creen en-

contrar en todo suicida un complejo de autodestrucción, una sicosis colectiva o una fascinación del heroísmo. Prescindiendo del primer móvil, algo de los restantes podemos descubrir incluso en los mártires suicidas. Una cierta sicosis colectiva se pone de manifiesto en la comunidad cristiana de Nicomedia, donde "*se pusieron de acuerdo hombres y mujeres y se precipitaron en el fuego ardiente*". Y la fascinación del heroísmo se revela en aquellos que actuaron "*por cierta divina gallardía*", "*admirables por la fortaleza de ánimo*", o en los de Egipto que "*ofrecieron sus cabezas con ánimo pronto a los verdugos para que se las cortasen*".

Comprenderemos mejor el ansia del martirio en los primeros siglos, si recordamos que algunos Santos Padres, como San Justino, San Ireneo o Tertuliano, creyeron erróneamente que sólo los mártires ingresaban al instante en el cielo, mientras que los demás buenos cristianos, después de su muerte, gozarían tan sólo de una felicidad relativa, en algún lugar fresco y tranquilo, esperando el día del juicio final y de la resurrección de los muertos.

Empero las motivaciones sico o sociológicas no nos impiden descubrir algo más en el suicidio de los mártires, como tampoco en el de los monjes budistas. Siempre serán válidas las palabras de San Agustín, comentando el suicidio de las santas mujeres que se arrojaron a un río: "*Nosotros esclarecemos las conciencias según las reglas que hemos aprendido, y no pretendemos juzgar las cosas ocultas: "Nadie conoce lo que sucede en el hombre, a no ser el espíritu del hombre que está en él"* (I Cor. LL, 11)" (De civit. Dei, I, XXVI). ♦